L'UNION À DIEU
ET LA PRIÈRE

Dans l'Église orthodoxe, l'union à Dieu est conçue comme une véritable déification que les auteurs spirituels, à la suite des Pères de l'Église, expriment volontiers par des métaphores qui suggèrent une réelle compénétration du divin et de l'humain ; métaphores telles que, par exemple, celle du fer rouge, qui reste fer et cependant acquiert, la luminosité et la chaleur du feu. Ou encore celle du charbon ardent, ou du cristal illuminé par les rayons du soleil....

MONASTÈRE SAINT-ANTOINE-LE-GRAND
métochion de Simonos Petra
26190 Saint-Laurent-en-Royans

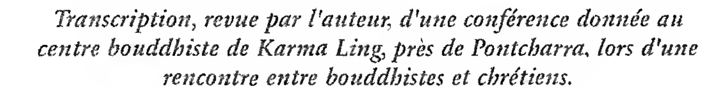
3,80 €

Archimandrite Placide Deseille

L'UNION À DIEU ET LA PRIÈRE

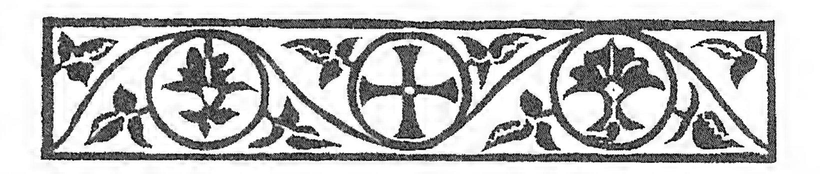


MONASTÈRE SAINT-ANTOINE-LE-GRAND
métochion de Simonos Petra



Transcription, revue par l'auteur, d'une conférence donnée au centre bouddhiste de Karma Ling, près de Pontcharra, lors d'une rencontre entre bouddhistes et chrétiens.

Le style oral de l'exposé a été conservé.



L' UNION À DIEU ET LA PRIÈRE

Vous m'avez demandé de vous parler de l'hésychasme. Mais ce que l'on désigne sous ce nom ne peut pas être séparé, en réalité, de l'enseignement sur la prière, envisagée sous son aspect le plus général, tel qu'il est transmis dans l'Église orthodoxe. Et il n'est pas davantage possible de parler de la prière en l'isolant de l'ensemble de la vie spirituelle. C'est donc en replaçant l'enseignement orthodoxe sur la prière dans le cadre plus large de la vie spirituelle que je voudrais traiter le sujet dont j'ai à vous entretenir aujourd'hui. Je vous parlerai donc, d'abord, d'une façon nécessairement un peu sommaire, de ce qu'est l'union à Dieu selon la tradition orthodoxe et, ensuite, des chemins de l'union à Dieu.

Dans cet exposé je m'abstiendrai de faire des comparaisons et des rapprochements avec les traditions non-chrétiennes, que je connais insuffisamment et dont la problématique est très différente. Je ferai, par

contre, quelques rapprochements avec la tradition chrétienne occidentale, catholique romaine, parce que nous sommes, pour la plupart, d'origine occidentale, et cela permettra peut-être à un certain nombre d'entre vous de mieux percevoir les choses, en les situant par rapport à des catégories mieux connues.

I. L'UNION À DIEU SELON LA TRADITION ORTHODOXE

1. LA DÉIFICATION

Dans l'Église orthodoxe, l'union à Dieu est conçue comme une véritable déification que les auteurs spirituels, à la suite des Pères de l'Église, expriment volontiers par des métaphores qui suggèrent une réelle compénétration du divin et de l'humain ; métaphores telles que, par exemple, celle du fer rouge, du fer pénétré par le feu, du fer qui reste fer et qui cependant acquiert les propriétés, la luminosité, la chaleur du feu. Ou encore celle du charbon ardent, ou du cristal illuminé par les rayons du soleil.

Voici comment s'exprime sur ce sujet saint Maxime le Confesseur (580-662), l'un des Pères qui ont exposé avec le plus d'exactitude et de profondeur cette doctrine de l'union de l'homme avec Dieu :

« L'homme déifié ne veut plus rien de lui-même : il est comme l'air, tout entier pénétré par le feu... C'est ce que le Sauveur a dit au Père, en réalisant pour lui-même

le type, le modèle, l'exemplaire de ce que nous devons être. « Non pas comme je veux, mais comme Tu veux » (Mt 26,39). Et après lui, l'admirable Paul disait comme s'il se reniait lui-même et ne savait plus s'il avait une vie à lui : « Si je vis, ce n'est plus moi, mais le Christ qui vit en moi » Ga 2,20)... Ainsi, il n'y a plus en toutes choses qu'une seule et même énergie commune à Dieu et à ceux qui sont dignes de Dieu, ou plutôt, cette énergie est celle de Dieu seul, puisque tout entier il compénètre ceux qui en sont dignes, selon qu'il convient à sa bonté.»[1]

Ce texte fait allusion à une doctrine qui est fondamentale dans la tradition orthodoxe : la distinction, en Dieu, entre l'essence et l'énergie. Elle signifie qu'il existe, en Dieu, d'une part, une réalité mystérieuse qui est au-delà de toute connaissance, de toute communication, qu'on peut appeler « l'essence divine » ; et, d'autre part, le rayonnement de cette essence, véritablement divin, incréé, qui est quelque chose de Dieu (si on peut s'exprimer ainsi), qui constitue la vie éternelle des Personnes divines et qui peut être communiqué à la créature. La déification de l'homme s'accomplit ainsi par sa compénétration par cette « énergie » divine, par ce rayonnement de la divinité.

1. SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua*, 11,7 ;PG 90, 1076-C. Ailleurs, S. Maxime précisera que l'énergie divine ne se substitue pas à l'énergie humaine, mais qu'elle la pénètre intérieurement et la déifie.

2. A L'IMAGE ET À LA RESSEMBLANCE DE DIEU

Ceci nous invite d'ailleurs à poser tout de suite une question : la déification de l'homme, le but de toute la vie spirituelle, est-elle la prise de conscience d'une réalité déjà existante, ou bien est-elle le fruit d'une transformation progressive ?

On peut répondre que, pour la tradition chrétienne orthodoxe, les deux choses sont vraies. En effet, dans une certaine mesure, il s'agit de prendre conscience de quelque chose qui existe, qui est déjà donné, d'une certaine façon, dés le départ. La tradition orthodoxe distingue dans l'homme comme deux degrés dans la participation à la nature divine ; tous les Pères ne le font pas aussi explicitement, mais ce n'est pas trahir leur pensée de formuler les choses ainsi : il existe d'abord dans l'homme comme une sorte de déiformité « en creux » , une capacité de divinisation, un désir de Dieu qu'exprime le mot si souvent cité de saint Augustin : « Tu nous as faits orientés vers Toi, et notre cœur est sans repos tant qu'il ne se repose pas en Toi ». Mais cette conformité à Dieu de la nature humaine est plutôt comme une pierre d'attente, comme un état initial qui demande à croître, à se développer. Pour que ce développement puisse s'accomplir, deux conditions sont nécessaires. La première est l'action de Dieu, ses dons gratuits, qui ne dépendent pas de l'homme : c'est ce qu'on appelle la grâce divine ; cette priorité de l'initiative divine implique que l'homme se mette dès l'abord dans une attitude d'ouverture, de dépendance, d'accueil, excluant

tout repli sur soi-même, toute confiance en soi-même, toute tentative de se sauver par ses propres forces ou par une technique quelconque. La seconde est la coopération de la liberté humaine à cette action de la grâce. En quelque sorte, deux stades dans cette conformité de l'homme à Dieu.

En d'autres termes, il existe dans la nature de l'homme une capacité de Dieu, une tendance vers lui ; il est créé « à l'image de Dieu ». Cette affinité initiale se trouve portée à son point d'incandescence, elle devient pleinement effective grâce à un premier don de l'Esprit-Saint qui, pour toute la tradition chrétienne, est lié normalement à l'entrée dans l'Église par le baptême, qu'achève la chrismation ou confirmation (c'est-à-dire le don sacramentel de l'Esprit-Saint) et la réception de l'Eucharistie. Mais tout n'est pas accompli pour autant : le baptême n'est qu'un point de départ. Ensuite vient tout le processus du développement de la vie spirituelle par la coopération, la synergie, comme disent les Pères, de la grâce divine, des dons gratuits de Dieu, et de la liberté humaine qui accueille ces dons pour se laisser transformer par eux et pour leur permettre de fructifier en elle. Assez souvent les Pères désignent ces deux stades de la vie spirituelle, le stade initial et le stade du développement plénier, fruit de la coopération de la grâce divine et de la liberté humaine, par les termes d' « image » et de « ressemblance ». Ce sont deux termes empruntés au récit de la création dans la Genèse où il est dit que « Dieu créa l'homme à son image et à sa res-

semblances. Pour un certain nombre de Pères de l'Église ancienne (et cette distinction a été généralement retenue par la tradition spirituelle orthodoxe), l'image correspond donc au stade initial de la conformité de l'homme à Dieu, qui résulte à la fois du don baptismal de la grâce et de la conformité radicale de la nature humaine avec Dieu, de son orientation foncière vers Dieu. La ressemblance désigne le plein achèvement de l'union à Dieu, de la transfiguration de l'homme par les énergies divines. Le texte de saint Maxime le Confesseur que je vous lisais tout à l'heure décrit ce dernier stade, où l'homme est entièrement pénétré par Dieu parce que, en lui, toute volonté propre, tout vouloir propre, ont disparu, et l'énergie divine, la lumière divine, peut vraiment se répandre sans obstacle.

3. Personnalisme chrétien et union à Dieu

Dans l'union à Dieu, ainsi décrite, l'homme reste un sujet conscient. Il n'y a pas absorption de l'homme en Dieu purement et simplement, mais l'homme reste, selon la terminologie chrétienne, une « personne » ; en grec une hypostase, mais il n'est plus un « individu ». Cette distinction s'éclaire par la conception chrétienne du mystère de la Sainte Trinité, selon laquelle Dieu est à la fois un et trine. Tant que nous nous fondons sur notre expérience, nous ne pouvons concevoir la distinction entre les êtres que comme une distinction d'individus : chaque être n'est distinct des autres que dans la mesure où il est quelque chose d'autre, où il est quelque chose

de définissable, se distinguant ainsi des autres, et par là même s'opposant à eux. Dans la conception chrétienne de la Trinité, le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont une même réalité, sont une même chose, si je puis dire, mais en même temps ils sont trois Sujets distincts. Notre mot trois, il est vrai, est très inadéquat parce qu'il correspond à notre expérience, et cela ne nous procure directement que la perception de l'individualité. Mais nous exprimons ainsi quelque chose d'extrêmement important : c'est que la réalité la plus profonde de chaque sujet humain est une réalité foncièrement communionnelle, puisqu'en Dieu l'essence divine, l'être même de Dieu est possédé en commun par les Trois, sans aucun partage ni division. Le progrès spirituel amène l'homme à se dépouiller de toute individualité, de toute appropriation de sa nature, à « perdre sa vie », pour entrer dans une communion totale avec Dieu et avec les autres. Ceci ne peut être approché que d'une façon antinomique, puisque nous sommes obligés d'affirmer à la fois, sous un aspect, la distinction, — mais une distinction au sein d'une communion, où tout élément proprement individuel toute appropriation de la naturel s'efface — et sous un autre aspect, la non-dualité. C'est ce que signifient les deux expressions « unité de l'Esprit » : (Ep 4,3), et : « Dieu tout en tous » (1Co 15,28). C'est le « Royaume de Dieu ».

II. LES MOYENS DE L'UNION À DIEU

Selon quelles modalités l'union à Dieu va-t-elle se réaliser ? Par quels moyens ? Ici encore, nous nous retrouvons devant une antinomie. L'homme atteindra l'union à Dieu à la fois par un dépassement de lui-même, par une extase (je prends ici le terme d'extase non pas au sens d'expérience psychologique, mais au sens étymologique du mot, qui évoque une sortie de soi-même), et d'autre part par une enstase, une rentrée en soi-même. Ce sont deux aspects antinomiques, mais qu'il faut absolument maintenir l'un et l'autre.

1. Dépasser tout le sensible et l'intelligible

Tout d'abord, il est nécessaire de sortir de soi-même. En effet, un principe fondamental, énoncé par toute la tradition chrétienne, est que Dieu, en raison de sa transcendance, ne peut être atteint réellement ni par nos sens, ni par l'activité naturelle de notre intelligence, qui analyse, compare et raisonne.

Notre raison, certes, peut parvenir à une certaine connaissance de Dieu ; mais cette connaissance est semblable à un dessin représentant une source : il peut représenter assez fidèlement la réalité, mais il n'étanche pas la soif [2]. Seul ce que les Pères de l'Église appellent le « sens du divin » peut atteindre Dieu.

2. Cf. Saint Macaire d'Égypte, *Homélies spirituelles*, 17,12 ; coll. « Spiritualité orientale » n° 40, Bellefontaine, 1984, p. 215.

Voici, par exemple, ce qu'écrit à ce sujet saint Grégoire Palamas, un Père de l'Église grecque du XIVème siècle :

« Les hommes ne peuvent s'unir à cette divine et incompréhensible lumière et la voir, à moins de se purifier par l'accomplissement des commandements et de consacrer leur esprit à la prière purifiée et immatérielle pour recevoir la puissance surnaturelle de la contemplation. Comment appellerons-nous cette puissance qui ne dépend ni de l'activité des sens ni de celle de l'intelligence ? En tout cas, pas autrement que Salomon qui a été plus doué de sagesse que tous ceux qui l'ont précédé : c'est une sensation intellectuelle et divine. En accouplant ces deux adjectifs, il persuade son auditeur de ne la considérer ni comme une sensation, ni comme une intellection. Car l'activité de l'intelligence n'est pas une sensation et la sensation n'est pas une intellection. La « sensation intellectuelle » est donc différente par rapport aux deux ».[3]

Grégoire veut dire ici que ce sens du divin possède, à la fois, le caractère immatériel d'une perception intellectuelle, mais sans en avoir le mode formel et conceptuel, et les caractéristiques d'immédiateté, de chaleur, d'expérience, de la sensation. Cependant, elle n'est ni une sensation, ni une intellection, mais quelque chose qui les transcende.

3. Saint Grégoire Palamas, *Triades*, 1.3,19-20 ; Trad. J. Meyendorff, Louvain, 1959, p 150-152.

« On doit donc l'appeler ainsi, ou bien, à la suite du grand Denys (l'Aréopagite), « union », mais non « connaissance ». « Il faut savoir, dit-il, que notre intellect possède d'une part la puissance intellectuelle, qui lui permet de voir les choses intelligibles, et d'autre part l'union qui dépasse la nature de l'intelligence et la lie à ce qui lui est transcendant.» [4]

Dans le texte que cite Grégoire Palamas, Denys veut dire qu'il y a en nous comme deux facultés qui nous permettent d'atteindre l'immatériel : d'une part, notre intelligence dans son exercice naturel, qui nous permet d'atteindre des intelligibles à travers des concepts, par une connaissance notionnelle qui est exprimable en mots et en formules ; et d'autre part ce qu'il appelle « l'union », la pénétration de l'être humain par les énergies divines, d'où procède la perception de la présence du divin, mais qui se situe au-delà de toute connaissance conceptuelle et notionnelle. Grégoire cite un autre passage de Denys :

« Et encore : « les facultés intellectuelles aussi bien que les sensations deviennent superflues lorsque l'âme, devenue déiforme, se donne aux rayons de la lumière inaccessible dans une union inconnue, en des élans aveugles...» [5]

4. Denys l'Aréopagite, *Des Noms divins*, VII, 1 ; PG 3,865 C
5. *Op. cit.*, IV, 11 ; PG 3,708 D

Cela signifie que nous nous trouvons dans une réelle « inconnaissance » quand nous atteignons Dieu ; nous sommes alors comme aveugles par rapport à nos facultés naturelles. Grégoire ajoute un peu plus loin :

« Quant à moi, je considère que notre sainte foi est aussi, d'une certaine façon, une vision de notre cœur qui dépasse toute sensation et toute intellection, car elle transcende toutes les facultés de notre âme »[6].

Cette remarque est extrêmement intéressante parce qu'elle établit une continuité entre la simple foi, c'est-à-dire l'adhésion à la Parole de Dieu, le fait de croire simplement à ce que Dieu nous a dit, et la contemplation. Nous lisons dans l'Évangile : « nul n'a jamais vu Dieu, mais le Fils, lui l'a fait connaître ». En adhérant à la parole du Christ, au-delà de tout ce que nous pouvons comprendre, sentir et percevoir, nous obtenons une connaissance réelle de Dieu. La foi, la simple foi, l'adhésion à la parole de Dieu — répondant à un instinct profond inscrit dans notre cœur par l'Esprit-Saint — nous permet déjà de dépasser la sensation et l'intellection. Déjà, la foi est réellement proportionnée à ce que Dieu est, d'une façon qui, il est vrai, est encore obscure, qui devra s'approfondir ; mais ce sens divin, cette sensation divine dont nous parle saint Grégoire Palamas est homogène à cette foi initiale, elle n'en est, finalement que le déve-

6. Saint Grégoire Palamas, *op. cit.*, 2, 3 ; 40 et 44 ; *l. c.* p. 466 et 476.

loppement. C'est la foi devenant consciente de son objet, le réalisant par une sorte d'instinct intérieur, développé en nous sous l'action du Saint-Esprit.

« Il existe donc une vision et une intellection du cœur qui dépassent toutes les activités intellectuelles. Par la foi véritable nous sommes déjà sortis hors du raisonnement... Ainsi, ce n'est pas en acquérant dans son cœur la connaissance des êtres que l'on possède Dieu, mais on possède Dieu en croyant dans son cœur que Jésus est le Seigneur, établi au-dedans de celui qui croit par la simplicité de la foi ».

Ce texte de saint Grégoire Palamas peut être mis en parallèle avec certains textes occidentaux, notamment de Jean de la Croix, qui souligne très fortement — et c'est en quelque sorte la clé de toute sa doctrine — l'importance primordiale de la foi pour la connaissance de Dieu, en désignant par le mot « foi » un sens intime qui, d'abord, nous incite à adhérer à la parole de Dieu, et qui devient dans la suite de plus en plus conscient de son objet, dans un grand sentiment de présence. Jean de la Croix pose à la base de toute sa synthèse spirituelle que c'est la foi seule qui est proportionnée à Dieu ; c'est elle seule qui permet d'accéder véritablement à Dieu[7].

7. Cf. très particulièrement SAINT JEAN DE LA CROIX, *La montée au Carmel*, II, 7; trad. Grégoire de saint Joseph, Paris, 1947, p. 126-131.

2. Le retour en soi-même

Pour atteindre Dieu réellement, l'homme doit donc sortir de lui-même en ce sens qu'il doit renoncer à se servir de ses sens et de son raisonnement, « se dépouiller de toutes les lumières qu'il peut acquérir par lui-même », selon l'expression de Jean de la Croix, — qui se montre en tout cela fidèle disciple de Denys l'Aréopagite — pour ne se laisser éclairer que par la parole de Dieu et la lumière intérieure de l'Esprit-Saint. Mais, paradoxalement, cette sortie de soi-même coïncide avec un retour en soi. Comme l'écrivait saint Basile :

« L'esprit qui n'est ni dispersé parmi les objets extérieurs, ni répandu sur le monde par les sens, revient vers lui-même et monte par lui-même à la pensée de Dieu. Alors, brillant et resplendissant de la beauté divine, il trouve l'oubli de sa propre nature.» [8]

Ce texte de saint Basile fait en quelque sorte la synthèse des deux aspects, puisqu'il nous montre que l'homme, en rentrant en lui-même, se dépasse lui-même ; et cela parce que ce qu'il trouve en lui-même , c'est précisément la présence de Dieu, de l'énergie divine, qui le transfigure intérieurement dans la mesure où il l'accueille, et qui l'arrache à lui-même et aux limites de sa propre nature.

8. SAINT BASILE LE GRAND, *Lettre* 2 ; trad. Y. Courtonne, Paris, 1957, t. 1, p. 8.

Pour bien comprendre ceci, il faut se rappeler que les Pères (et ce sera encore vrai de beaucoup d'auteurs spirituels occidentaux, notamment des auteurs rhénoflamands du XIVème siècle et de Jean de la Croix) conçoivent l'itinéraire de l'âme vers Dieu selon le schéma néo-platonicien de l'émanation et du retour, de la sortie de Dieu par la création, et du retour à Dieu par la vie spirituelle et l'union divine. Mais si le schéma est néo-platonicien, il recouvre, cependant, des réalités qui ne sont pas exactement conformes à la doctrine néo-platonicienne. Nous constatons ici une transformation profonde, par le christianisme, de ce schéma. Selon cette conception, de toute éternité, l'homme préexiste en Dieu, comme l'enseigne saint Maxime le Confesseur, en tant que logos. Le logos de chaque être, c'est son modèle divin incréé, l'archétype selon lequel Dieu a décidé de le créer ; idée incréée qui, pour saint Maxime et pour la tradition orthodoxe, ne doit pas être située dans l'essence divine, mais dans la sphère des énergies divines, des pensées-volontés de Dieu, si l'on peut s'exprimer ainsi. L'homme est éternellement pensé et voulu librement par Dieu ; chaque homme l'est, et en même temps l'humanité envisagée comme un tout, comme une communion de toutes les personnes humaines dans le Christ. Ainsi l'homme, de toute éternité, existe en Dieu en tant qu'exemplaire incréé. Le projet, l'image de chacun de nous, existe en Dieu de toute éternité, et cette idée, cette pensée-volonté que Dieu a sur chaque homme est évidemment celle de l'homme divinisé, de l'homme rendu parfait par l'Esprit-Saint. Dieu n'a pas voulu l'homme

d'abord comme une nature se suffisant à elle-même dans son ordre, et à laquelle, ensuite, viendrait s'adjoindre un don, purement surajouté, de divinisation, de déification. Dieu, de toute éternité, pense l'homme selon la destinée totale qu'il a envisagée pour lui, il le veut véritablement déifié en lui.

En créant l'homme, Dieu lui confère — ceci est encore très difficile à exprimer — un exister distinct du sien (ce qui ne veut pas dire faisant nombre avec lui, puisque, entre Dieu et l'homme, il n'y a pas de réalité commune partagée ; Dieu et l'homme ne font pas deux dans une série qui serait reliée par un terme commun). Ainsi posé dans l'être, l'homme n'est pas encore divinisé mais il est appelé à le devenir, et, au plus profond de son être, dans ce que les Pères appellent le noûs, c'est-à-dire la partie supérieure de l'âme (ce que les auteurs spirituels occidentaux appelleront tantôt la « fine pointe de l'esprit », tantôt le « fond de l'âme », la « cime de l'âme » ou encore, chez saint Jean de la Croix, la « substance de l'âme »). Donc au plus profond de son être, est inscrit un instinct inné, un désir de Dieu, de l'union avec lui, qui est en quelque sorte constitutive de son être, comme je l'ai dit plus haut en parlant de la création à l'image de Dieu.

C'est dans ce centre intime de l'âme que l'action de la grâce vient s'insérer pour donner à ce dynamisme essentiel à la fois qualité surnaturelle et efficacité. Le progrès spirituel, pour le chrétien, consistera à prendre

conscience de ce désir essentiel, de cette tendance profonde vers Dieu, qui est inscrite en lui, à la fois par la nature et par le don de l'Esprit-Saint, et qui est en lui comme le reflet et l'empreinte de son archétype incréé, de la pensée éternelle de Dieu sur lui.

Cette adhésion prendra de plus en plus la forme moins d'une succession d'actes délibérés (qui sont nécessaires aussi, mais doivent être secrètement vivifiés par cette source profonde), que d'un état paisible d'accueil, de don de tout l'être, qui est par rapport à ce « fond de l'âme », à ce dynamisme profond, ce que sont les actes délibérés par rapport à nos facultés.

Pour que l'homme soit vraiment établi dans cet état, une très grande pureté de cœur est requise. Mais lorsqu'il est ainsi mû par la grâce, lorsque ce consentement est devenu sa vie, on peut dire que ce n'est plus lui qui prie, qui vit, qui tend vers Dieu, mais que c'est l'Esprit-Saint qui prie en lui. Alors se réalise pleinement la parole de l'Apôtre : « Vous avez reçu un esprit de fils adoptifs qui nous fait nous écrier : Abba, Père, (Rm 8,15), et: « si je vis, ce n'est plus moi, mais le Christ qui vit en moi » (Ga 2, 20).

III. LES VOIES DE L'UNION À DIEU

Venons-en maintenant à la voie de l'union à Dieu, au cheminement qui conduit l'homme vers la pleine restauration en lui de l'image divine.

1. Le primat de la prière

Dans cette voie de l'union à Dieu, la primauté revient à la prière, parce que l'homme ne peut rien sans la grâce de Dieu. L'homme ne peut s'approcher de Dieu et s'unir à lui, encore une fois, par ses propres forces, par l'usage de ses propres facultés. Il faut que Dieu lui donne son Esprit pour éveiller en son cœur ce sens spirituel qu'est la foi, et pour l'armer en vue du combat spirituel.

Voici, par exemple, ce que nous lisons dans les Récits d'un pèlerin russe :

« L'apôtre Paul parle ainsi de la prière : « Je vous conjure avant tout de prier », dit-il (1Tm 2,1). Beaucoup de bonnes œuvres sont demandées au chrétien, mais l'œuvre de la prière est au-dessus de toutes les autres, car, sans elle, rien de bien ne peut s'accomplir. Sans la prière fréquente, on ne peut trouver la voie qui conduit au Seigneur, connaître la Vérité, crucifier la chair avec ses passions et ses désirs, être illuminé dans le cœur par la lumière du Christ et s'unir à lui dans le salut. Je dis fréquente, car la perfection et la correction de notre prière ne dépendent pas de nous, comme le dit encore l'apôtre Paul : « Nous ne savons pas ce qu'il faut deman-

der » (Rm 8,26). Seule la fréquence a été laissée en notre pouvoir comme moyen pour atteindre la pureté de la prière qui est la mère de tout bien spirituel. « Acquiers la mère et tu auras une descendance » dit saint Isaac le Syrien, enseignant qu'il faut acquérir d'abord la prière pour pouvoir mettre en pratique toutes les vertus »[9].

Plus près de nous, on peut citer l'un des plus grands parmi les pères spirituels de la sainte montagne de l'Athos, le Père Joseph l'Hésychaste, qui est mort il y a quelques années, et dont la lignée spirituelle anime dans une large mesure l'actuel renouveau athonite. Son disciple, le Père Ephrem de Philothéou, raconte ceci à son sujet :

« Mon vénérable ancien, le Père Joseph, a souvent dit à mon indignité : Si Dieu conduit quelques âmes entre tes mains, enseigne-leur une seule chose : la prière. La prière leur enseignera tout le reste et les sanctifiera. La prière à laquelle pensait mon saint ancien était la prière ininterrompue et méditative, la prière de Jésus qu'il avait dite durant toute sa vie depuis qu'il en avait fait la découverte. Il avait été si profondément absorbé par elle qu'il pouvait se passer de manger, mais non de la prière ».

Tout ceci n'exclut pas, bien sûr, tout le reste de l'activité spirituelle. La prière n'est pas la seule activité, mais

9. *Récits d'un pèlerin russe*, Premier récit. Trad. par Jacques Gauvain, Paris, 1948, p. 25.

elle est la plus fondamentale. C'est d'ailleurs dans la prière que l'union à Dieu se réalisera : parvenue à un certain stade, la prière sera le mode même de la réalisation de l'union à Dieu.

2. Les étapes de la prière

Mais la vie de prière va connaître elle-même un développement qui correspond à celui de toute la vie spirituelle, au passage progressif de l'image initiale à la ressemblance pleinement accomplie. Dans ce développement, la tradition spirituelle, dès l'époque des Pères du désert, a distingué comme deux stades fondamentaux, entre lesquels il n'y a d'ailleurs pas de cloison étanche.

Monseigneur Callistos Ware, évêque orthodoxe en Angleterre, résume ainsi la doctrine classique des Pères orthodoxes :

« La prière du cœur prend deux formes distinctes : L'une (ce sont les mots mêmes de Théophane le Reclus) est « ardue, quand l'homme s'efforce lui-même d'y parvenir », et l'autre est « spontanée » quand la prière existe et agit d'elle-même ». Dans le premier degré, la prière est encore quelque chose que l'homme offre par son propre effort conscient, aidé naturellement par la grâce de Dieu. Au second degré, la prière s'élève d'elle-même, spontanément ; elle est accordée à l'homme comme un don ; il est, lui semble-t-il, « pris par la main et emmené de force d'une chambre dans une autre ». Ce n'est plus lui qui prie, mais l'Esprit de Dieu qui prie en lui. Une telle prière, accordée comme un don, peut ne venir que

de temps en temps, ou être, au contraire, incessante. Dans le second cas, la prière se poursuit quoiqu'on fasse, qu'on parle ou qu'on écrive ; elle se prolonge dans les rêves et réveille l'homme dès le matin. La prière n'est plus alors une série d'actes, elle est devenue comme un état, alors on a découvert comment accomplir le commandement de Paul: « Priez sans cesse » (1Th 5,17). Selon le mot d'Isaac le Syrien : « Quand l'Esprit a fait sa demeure dans un homme, celui-ci ne peut plus cesser de prier, car l'Esprit prie constamment en lui. Alors, qu'il soit en état de veille ou de sommeil, la prière ne s'arrête jamais dans son âme, mais, soit qu'il mange, soit qu'il boive, qu'il soit allongé ou qu'il accomplisse un travail, et même quand il est plongé dans le sommeil, le parfum de la prière respire spontanément dans son cœur »[10].

3. La prière « active »

Dans la phase active de la prière, nous devons faire un effort conscient et souvent ardu pour prier. Selon la tradition orthodoxe — et c'est là un point où elle diverge de la tradition catholique romaine telle que celle-ci s'est développée surtout depuis la fin du Moyen-Age et le XVIème siècle — cette phase active de la vie de prière est caractérisée non par ce qu'on appelle en Occident la méditation discursive, mais par la prière vocale ; par la

10. L'Higoumène Chariton, *L'art de la prière* ; Présentation par Callistos Ware ; coll. Spiritualité orientale, n° 18, Bellefontaine, 1976, p. 23.

prière vocale attentive. Dans le monde catholique se sont développées des « méthode d'oraison » qui mettent en œuvre l'intelligence discursive, la réflexion, la sensibilité et l'imagination. Selon les meilleurs auteurs spirituels, ce genre d'oraison doit peu à peu se simplifier pour arriver à une prière proprement contemplative. Mais la tradition catholique, dans une mesure variable d'ailleurs selon les écoles de spiritualité, a beaucoup insisté, depuis la fin du Moyen-Age, sur la nécessité de cette méditation discursive, de cet effort de réflexion, accompagné de sentiments, « d'affections » comme on disait, et aboutissant à des « résolutions » précises. La tradition orthodoxe est très réservée à cet égard, et déconseille ce genre d'oraison, qui risque d'être trop rationnel et volontariste, ou au contraire trop imaginatif et sentimental. La forme normale de prière, tant que le chrétien est dans les premières phases de la vie spirituelle, sera la prière vocale, mais attentive. Ceci est extrêmement important : selon une expression sans cesse reprise par les auteurs orthodoxes, et qui remonte à saint Jean Climaque : « Il faut enfermer l'intellect dans les mots »[11]. C'est-à-dire que lorsqu'on prie, il faut être uniquement attentif à ce qu'on dit, mais sans « réfléchir » sur ce qu'on dit, et sans essayer d'aller au-delà pour produire en soi des sentiments, plus ou moins forcés, qu'on susciterait soi-même d'une manière ou d'une autre.

11. Saint Jean Climaque, *L'Échelle sainte*, 28,17; coll. Spiritualité orientale, n° 24, Bellefontaine, 1978, p. 292.

Dans un ouvrage intéressant sur le monachisme russe, le Père Victor Arminjon a résumé l'enseignement d'un grand spirituel russe du siècle dernier, l'évêque Ignace Briantchaninov [12]. Voici ce résumé :

« [L'évêque Ignace Briantchaninov] se montre tout à fait sceptique à l'égard d'une soi-disant prière personnelle qui trouverait son aliment dans l'imagination, l'amour-propre mal camouflé, la sensibilité insuffisamment contrôlée. Au moine rentré dans sa cellule, après avoir exercé consciemment sa fonction de prière publique et officielle (offices chantés et récités au chœur pendant de longues heures, sans interruption) il propose un autre office de prières individuelles, à réciter tout seul. Il insiste pour qu'on y soit fidèle. Il affirme que la répétition de prières traditionnelles, élaborées par des maîtres avertis, nourris et abreuvés aux meilleures sources scripturaires et patristiques — les meilleures sources étant les Pères de l'Église et l'Écriture Sainte — ont bien plus d'importance et de valeur que tout ce que l'on pourrait inventer de soi-même.

Ces prières de « règle » en même temps que « privées », bien rodées par les moines au cours des siècles, offrent une richesse d'expression et un rythme poétique

12. Divers écrits sont publiés dans la collection « Spiritualité orientale » de l'Abbaye de Bellefontaine, sous le titre *Approches de la prière de Jésus* (C'est un livre remarquable, empreint d'une très grande sagesse, et en même temps extrêmement pratique).

n'interdisent pas un légitime agrément pour celui qui les récite »[13].

Tito Colliander, dans son précieux petit volume intitulé *Le chemin des ascètes*, nous livre le même enseignement à propos des prières contenues dans les manuels couramment utilisés par les chrétiens orthodoxes :

« Ces prières sont le fruit de l'expérience que l'Église a accumulée à travers les siècles. Par elles vous entrerez dans la vaste communion du peuple de Dieu en prière. Vous n'êtes pas seul, mais vous êtes une cellule dans le corps de l'Église qui est le corps du Christ. La récitation de ces formules vous apprendra aussi la constance et la patience qui sont nécessaires non seulement au corps mais aussi au cœur et à l'esprit afin que s'affermisse votre foi. La prière véritable est celle où l'esprit et le cœur se mettent à l'unisson des paroles. L'attention est donc indispensable. Ne laissez pas vos pensées vagabonder, ramenez-les sans cesse et chaque fois que vous vous serez laissés emporter loin de votre prière, revenez à celle-ci au point où vous en étiez. Vous pouvez réciter le Psautier de la même façon. Vous apprendrez ainsi à pratiquer la persévérance, la vigilance dans la prière »[14].

13. V. ARMINJON, *La Russie monastique*, Saint-Vincent-sur-Jabron, 1974, p. 123-124.
14. TITO COLLIANDER, *Le chemin des ascètes*, coll. Spiritualité orientale n° 12, Bellefontaine, 1973, p. 72-73.

Il est donc recommandé d'utiliser un texte de prière, et, simplement, d'y enfermer son esprit, d'être attentif à Dieu dans la foi, et de lui dire les paroles du texte, mais sans laisser son esprit s'écarter, non seulement dans des pensées inutiles ou étrangères, mais simplement, dans des réflexions sur ce que l'on dit, ou en essayant de produire en soi des sentiments, des émotions quelconques... J'y reviendrai tout à l'heure.

Dans la pratique quotidienne, la prière personnelle comprendra donc deux choses : d'une part, ces prières usuelles, contenues dans les livres de prière, que tout croyant orthodoxe, ou même tout moine, utilise normalement pour la prière en cellule, et d'autre part la prière de Jésus.

La prière de Jésus, c'est simplement cette invocation très courte qui est fondée sur les textes évangéliques : « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi » ou : « aie pitié de moi, pécheur ». Une grande partie de la prière personnelle du moine, ou simplement du laïc qui veut avoir une vie spirituelle sérieuse, consistera à redire inlassablement cette prière de Jésus. D'une part, en y consacrant chaque jour un temps qui lui soit exclusivement réservé ; et, d'autre part, en la redisant tout au long de la journée, dans toutes les circonstances de l'existence. Au besoin, ce sera d'une façon tout intérieure, ou même par un simple regard de l'âme élevé vers Dieu.

La répétition de cette invocation si simple a, au regard de la tradition orthodoxe, un triple avantage :

En premier lieu, elle conduit à un certain appauvrissement de l'intelligence discursive. En effet, c'est une prière extrêmement courte, dont le contenu conceptuel est très pauvre, d'une certaine manière, en même temps qu'elle renferme tout. Elle n'incite pas du tout l'esprit à des réflexions, à des divagations, pas même à des réflexions sur un sujet spirituel. C'est la simple supplication de l'âme en face du Christ. C'est donc une prière qui déjà apporte une très grande simplification de l'activité mentale et qui, par là même, achemine vers la découverte de cet instinct profond inscrit en nous au fond du cœur par l'Esprit-Saint et qui est l'essence même de la prière.

En second lieu, la récitation de cette prière selon un certain rythme, ou simplement suivant le rythme de la respiration, en disant la moitié de la prière sur l'inspiration et l'autre partie sur l'expiration, avec une légère pause, selon le conseil de certains pères spirituels, est certainement un facteur d'unification intérieure, un moyen de lutter contre les distractions, contre toute divagation. Elle a un effet profondément apaisant sur notre être profond.

Au XIVème siècle, les grands hésychastes de l'Athos avaient élaboré une méthode plus complexe. Elle nous est décrite dans les Récits d'un pèlerin russe, qui conseillent de fixer l'attention sur le lieu du cœur et précisent diverses conditions pour accomplir cette priè-

re. Mais cette méthode ne peut être pratiquée que sous la direction d'un maître spirituel expérimenté, formé lui-même dans cette tradition ; elle n'est pas exempte de danger. Aujourd'hui, relativement rares sont les milieux monastiques où elle est encore pratiquée sous cette forme. En général, les pères spirituels pensent qu'il est suffisant de la dire « en enfermant son esprit dans les mots ». Le meilleur moyen de parvenir au recueillement, c'est la tranquillité même de la récitation, sa monotonie et cette attention portée simplement aux mots : être là, devant le Seigneur, un peu comme le pauvre, le mendiant assis sur le bord du chemin qui jette aux passants sa demande, son imploration, à brefs intervalles. La méthode hésychaste psychophysique du XIVème siècle n'est plus guère pratiquée, même sur la Sainte Montagne. Peut-être certains l'emploient-ils encore dans certaines calyves érémitiques du sud de l'Athos où vivent un ancien avec quelques disciples ; mais dans l'ensemble, même dans des milieux très hésychastes, on ne la pratique plus selon la technique ancienne. Par contre, on insiste souvent sur la nécessité de consacrer un temps assez considérable à dire la prière de Jésus avec une attention très soutenue.

Il existe, dans le sud de l'Athos, un endroit qu'on appelle Katounakia. Il s'y trouve un certain nombre de cellules abritant des anciens entourés de quelques disciples. Il y a là un père spirituel très remarquable qui vit avec cinq ou six disciples. Il me disait : « Avec les jeunes qui viennent actuellement du monde, il faut se montrer

extrêmement condescendant. On ne peut plus avoir à leur égard les exigences d'ascèse qu'on avait autrefois. Ils ont des besoins physiques plus grands que les anciens ; on ne peut plus leur imposer la même mesure de jeûne, la même mesure de rigueur dans le genre de vie (cette condescendance, c'est ce qu'on appelle en grec l'économie, l'adaptation aux possibilités des personnes). Mais, par contre, ajoutait-il, quand il s'agit de l'attention dans la prière, là, aucune économie, aucune condescendance n'est possible ». Dans cette cellule, comme c'est souvent le cas dans les milieux semi-érémitiques de la Sainte Montagne, les moines ne disaient pas l'office divin tous les jours. Ils le remplaçaient, en semaine, par la prière de Jésus. Dans ce petit monastère de cinq ou six moines, quotidiennement, les frères consacraient trois heures en cellule à la prière de Jésus pour remplacer l'office divin. Et, en plus, dans la nuit, au moins une heure de prière de Jésus venait s'ajouter comme règle de prière personnelle à ces trois heures.

Dans d'autres monastères de l'Athos, le temps qui lui est consacré est plus long. Dans le groupe de Joseph l'Hésychaste, les moines consacraient à peu près toute la nuit, au moins six heures d'affilée, à la récitation de la prière de Jésus. Ils disaient uniquement cette prière, en cellule, seuls, dans l'obscurité. A la fin de la nuit, ils se rassemblaient pour réciter ensemble les prières de préparation à la Sainte Communion et participaient à la Liturgie eucharistique, chaque jour. Dans ces groupes hésychastes, en effet, il est très fréquent que la célébra-

tion eucharistique soit quotidienne et la communion quasi-quotidienne. Depuis la mort du P. Joseph, son groupe s'est beaucoup multiplié, et ils ont maintenant repris plusieurs grands monastères cénobitiques sur l'Athos, si bien qu'ils ont du adopter un genre de vie un peu différent, et, notamment célébrer quotidiennement la totalité des offices liturgiques, des offices à l'église. Ceci les a amenés à abréger un peu le temps de prière en cellule ; mais une grande partie de la nuit y est encore consacrée : au moins trois ou quatre heures chaque nuit. En général, les moines dorment un peu le soir, puis ils prient trois ou quatre heures en cellule et vont ensuite à l'église pour l'office ; ils redorment un peu le matin, après l'office.

Dans cette tradition hésychaste, on insiste d'ailleurs beaucoup sur la prière nocturne. La nuit est le temps le plus propice pour la prière. Non seulement la première partie de l'office divin — l'office de minuit et l'Orthros — se célèbre alors qu'il fait encore nuit, mais surtout la prière en cellule, la prière personnelle a lieu la nuit. Les moines préfèrent généralement dormir un peu le matin, un peu le soir, et dégager une partie relativement importante de la nuit pour la consacrer à la prière. Mais ici la manière de faire varie un peu selon les lieux et les pères spirituels. Dans certains monastères, on insistera moins exclusivement sur la prière de Jésus et davantage, par exemple, sur la récitation des psaumes et d'autres prières encore, ou sur la lecture de la Parole de Dieu, qui d'ailleurs a toujours eu une place dans toute existence monastique.

En troisième lieu, ce qui confère à la prière de Jésus une valeur exceptionnelle, c'est l'importance même du nom de Jésus.

Le nom de Jésus est pour la tradition orthodoxe un peu comme une « icône verbale ». Selon la tradition orthodoxe, en effet, dès lors qu'une icône représente la personne du Christ, de la Mère de Dieu ou d'un saint, elle devient comme le relais de leur présence, de leur rayonnement et de leur action sur nous. L'icône, assurément, n'est qu'une planche de bois, elle n'a absolument rien de divin en elle-même ; mais du fait qu'elle représente soit le Verbe incarné lui-même, soit la Mère de Dieu ou un saint, nous bénéficions par son intermédiaire de l'énergie, de l'irradiation spirituelle de ces personnes. De même, dans la prière de Jésus, le nom de Jésus lui-même est en quelque sorte une icône du Christ, et, à travers ce nom divin, bien qu'il ne soit qu'une parole humaine en sa substance, l'énergie divinisante du Christ ressuscité nous atteint. C'est une sorte de sacrement, de réalité sensible toute pénétrée de la présence agissante du Christ. De là vient la force, le pouvoir de l'invocation de ce nom très saint de Jésus. Comme le proclamait l'apôtre Pierre, après avoir guéri le boiteux de la porte du Temple, « Il n'y a pas d'autre Nom dans lequel vous puissiez être sauvés ». L'invocation du Nom est un moyen privilégié d'entrer en contact avec l'énergie déifiante du Christ.

Les moines consacrent donc une partie de leur temps à réciter uniquement cette prière, soit seuls en

cellule, soit, parfois, en commun (mais ceci est rare ; c'est le cas au monastère du Père Sophrony, en Angleterre ; la plupart du temps, elle se dit en cellule). Et tout le long de la journée, ils la disent à travers toutes leurs occupations ; quand les moines travaillent seuls, ils peuvent la dire à mi-voix. Par exemple, dans un monastère dont un disciple du Père Joseph l'Hésychaste est actuellement l'higoumène, il est fréquent de voir les moines bêcher au jardin, peindre des murs ou faire quelque autre besogne en disant à mi-voix, doucement, la prière de Jésus, à longueur de journée. Mais un laïc peut aussi la dire silencieusement dans son cœur, dans l'autobus, dans le métro, dans le train, en travaillant, en toute circonstance. Pourtant, ce n'est pas encore là vraie prière continuelle ; cela reste une prière intermittente, formée d'une succession d'actes. Elle a pour but de nous conduire à la vraie prière continuelle ; celle-ci est un état qui transcende tous les actes.

4. L'expérience mystique

Par la pratique de la prière active, telle que je viens de la décrire, prière très simple, où l'activité discursive de l'esprit a peu de place et l'imagination encore moins, l'homme peut parvenir, s'il plaît à Dieu, à une expérience de Dieu beaucoup plus profonde.

Un moine russe du siècle dernier, le staretz Jean de Moldavie, dans un bref témoignage légué à ses fils spirituels, racontait ainsi son itinéraire spirituel :

« Quand j'eus passé bien des années à pratiquer sans cesse la prière, voici que cette prière commença à s'approfondir dans mon cœur. Plus tard, dans l'ermitage de Pokrov, le Seigneur me visita, grâce aux prières du Père Platon. Une joie inexprimable inonda mon âme et la prière intérieure commença d'opérer. Elle m'emplit d'une douceur telle, ineffable, que je ne puis dormir. Je dors à peine une heure sur vingt-quatre, assis, et puis je me lève, frais et alerte comme si je n'avais jamais dormi ; et, même quand je dors, mon cœur veille. Et cette prière a commencé à porter des fruits. C'est bien vrai, mon enfant : le Royaume des Cieux est au-dedans de nous. Un amour inexprimable envers tous, accompagné de larmes a pris naissance en moi. Si je le veux, je puis pleurer sans m'arrêter. Et l'Écriture Sainte, en particulier l'Évangile et les Psaumes, est pleine d'une douceur si grande pour moi que je ne puis me rassasier de la lire et chaque mot me comble d'admiration et me fait verser des larmes. Souvent, je me tiens debout, le soir, pour lire les psaumes ou dire la prière de Jésus et je suis ravi, tiré hors de moi-même je ne sais où, dans le corps ou hors du corps, je ne sais, Dieu le sait. Mais quand je reviens à moi-même, il fait de nouveau jour »[15].

On raconte de l'un des grands hésychastes contemporains de l'Athos, le Père Callinique, qui est mort peu avant la deuxième guerre mondiale, qu'il lui arrivait

15. Cité par S. Bolshalcoff, *Russian Mystics*, p. 97-98.

parfois d'être saisi huit jours durant par la présence de Dieu, d'une façon tellement intense qu'il ne mangeait plus, qu'il perdait absolument conscience de tout ce qui l'entourait.

5. Le repentir et les larmes

Que le chrétien soit parvenu à la contemplation, ou qu'il en soit encore à la prière active, sa prière devra toujours s'accompagner d'une attitude que la tradition appelle la componction du cœur, le repentir. Il ne s'agit pas d'un sentiment de culpabilité, mais d'une nostalgie profonde de Dieu et du sentiment douloureux de s'être éloigné de lui, d'en être éloigné actuellement, par sa propre faute. Comme l'écrivait l'évêque Ignace Briantchaninov :

« Jusqu'à l'apparition des énergies de l'Esprit dans le cœur, la fine influence du sang demeure dans l'homme. Tant qu'on n'est pas purifié et renouvelé par l'Esprit, la prudence consiste à ne reconnaître comme correcte aucune sensation, aucun sentiment du cœur, excepté le sentiment du repentir, la salutaire affliction pour son péché, mêlé d'espérance en la miséricorde de Dieu. De la nature déchue, Dieu n'accepte qu'une seule offrande du cœur, qu'un seul de ses sentiments, qu'un seul de ses états. « Le sacrifice qui convient à Dieu, c'est un esprit, brisé ; un cœur broyé et humilié, Dieu ne le méprise point » (Ps 50,19).[16]

Ce brisement du cœur est l'une des composantes les plus essentielles de la vie spirituelle dans la tradition orthodoxe. Alors que le sentiment de l'amour et la ferveur sensible ont de multiples contrefaçons, et pour cette raison doivent être sévèrement refrénés tant que le cœur n'est pas purifié, le repentir est le meilleur rempart contre les illusions.

6. Les préparations nécessaires

Lorsqu'ils traitent des différents degrés de la prière et de la vie spirituelle, les maîtres orthodoxes insistent fortement sur la nécessité de ne pas brûler les étapes et de respecter les préparations indispensables pour accéder aux degrés supérieurs. L'essentiel de la vie spirituelle, assurément, c'est la prière. Mais celle-ci doit s'accompagner d'un effort spirituel portant sur tous les domaines de l'activité. Et il ne faut chercher en aucune façon à accéder à des états supérieurs de prière avant le temps, avant que n'ait été réalisée une purification profonde de tout l'être. Négliger ce labeur serait ouvrir la porte à toutes les illusions, en risquant de confondre des sensations, en apparence spirituelles, mais qui en réalité ne le seraient pas, avec la véritable expérience de Dieu.

L'évêque Ignace Briantchaninov nous en avertit :

« Ce don est accordé a celui qui s'est humilié et abaissé devant la grandeur de cette faveur ; ce don est accor-

16. Ignace Briantchaninov, *Approches de la prière de jésus*, coll. Spiritualité orientale No 35, Bellefontaine, 1983, p. 80-81.

dé à celui qui a renoncé à sa volonté propre et s'est livré à celle de Dieu ; ce don est accordé à celui qui a dompté et mortifié en lui la chair et le sang, qui a dompté et mortifié en lui la sagesse charnelle par les commandements de l'Évangile. La vie resplendit proportionnellement au degré de la mortification. Venue à l'improviste, uniquement par bienveillance, la vie se développe et parachève la mortification commencée volontairement. Ceux qui recherchent avec imprudence ces états élevés de prière, surtout s'ils sont obstinés et guidés par un esprit de présomption et d'orgueilleuse suffisance, sont toujours marqués du sceau de l'exclusion, en accord avec les dispositions de la Loi spirituelle ».

Ignace Briantchaninov fait allusion ici à la parabole des invités au festin; le Seigneur en exclut celui qui n'a pas revêtu la robe nuptiale, celle-ci symbolisant la purification profonde de toutes nos tendances.

« Il est très difficile, et dans la plupart des cas il est même impossible, d'enlever ce sceau. Pour quelles raisons ? La voici : l'orgueil et la présomption qui conduisent à l'aveuglement spirituel et qui font qu'on entre en relation avec les démons et qu'on se soumet à eux, empêche de discerner la fausseté de notre situation, ne permet pas de voir nos déplorables relations avec les démons, ni notre terrible asservissement à eux. « Donne d'abord des feuilles et ensuite, quand Dieu l'ordonnera, tu produiras aussi des fruits » disaient les Pères. Acquiers, pour commencer la prière attentive ; à celui qui s'est

d'abord purifié et préparé par la prière attentive, à celui qui s'est formé, qui s'est fortifié par les commandements de l'Évangile et qui s'est fondé sur eux, Dieu, le Dieu miséricordieux, donnera, au moment voulu, la prière mue par la grâce ».[17]

La « pratique des commandements de l'Évangile » recouvre, si on l'entend dans le sens que les Pères ont donné à cette expression, tout le champ de l'ascèse. Elle implique, à titre de moyens, la pratique du jeûne, des veilles et de tous les renoncements que non seulement les moines, mais tous les chrétiens fervents doivent mettre en œuvre s'ils veulent que le germe divin reçu au baptême se développe en eux et porte du fruit. Mais elle consiste surtout dans l'exercice de l'humilité et de la charité fraternelle. La reconnaissance de notre condition de pécheurs et l'humble amour du prochain sont les seules portes qui peuvent nous ouvrir l'accès à la plénitude des dons de Dieu, à cet état de prière constante auquel nous devons aspirer, puisque le but de la vie chrétienne est « l'acquisition du Saint-Esprit », le règne parfait de Dieu dans l'homme.

17. Id.,*op.cit*, p. 159-160.

DANS LA MÊME COLLECTION

✠

R. P. Placide DESEILLE

- à l'image et à la ressemblance de Dieu
- L'Eucharistie et la divinisation des chrétiens
- L'échelle de Jacob
- Connaissance et inconnaissance de Dieu
- La gloire de Dieu
- La prière de Jésus dans la spiritualité hésychaste
- La Tradition spirituelle orthodoxe
- Introduction à la Philocalie
- « La mort est vaincue » — *Les fins dernières selon les Pères de l'Église*
- Le problème du mal
- Une rencontre de saints
- La connaissance de Dieu et la place du théologien dans l'Église
- Monachisme, Eucharistie et Pastorale
- Le Mont Athos et l'Europe
- Être chrétien orthodoxe aujourd'hui
- L'église orthodoxe et l'Occident
- La spiritualité catholique romaine et la tradition orthodoxe
- Divergences et convergences entre les Traditions orthodoxe et occidentale
- Histoire d'une déchirure — *Orthodoxie et Catholicisme*
- La révolution française et le destin spirituel de l'Europe
- « Nous, Romains… »
- Points de vue orthodoxes sur l'unité des chrétiens
- « Tous, vous êtes un dans le Christ » — *Église orthodoxe et nationalisme*
- Orthodoxie, uniatisme et œcuménisme
- L'Athos hors de l'Athos — *Les métochia athonites en France* (Brochure en couleur)